Ks. Władysław PIWOWARSKI

PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO W TWORZĄCEJ SIĘ DEMOKRACJI

Religijność społeczeństwa polskiego [...] w miarę utrwalania się pluralizmu i demokracji będzie się zmieniać, choć – jak można sądzić – nie w oparciu o schemat zachodniej dechrystianizacji. [...] Będzie ona zależała nie tylko od upowszechniania się procesu sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu, ale przede wszystkim od działalności pastoralnej Kościoła.

WSTĘP

Po drugiej wojnie światowej religijność społeczeństwa polskiego podlegała ciągłym przemianom, choć nie zawsze były one dostatecznie dostrzegane i rejestrowane przez socjologów religii. Przyczyną tego było funkcjonowanie religii w dwóch płaszczyznach – ogólnonarodowej i codziennej. W pierwszej z nich, prezentowała się ona na wysokim poziomie. Wiele katolików w Polsce było wierzących i praktykujących. Wyrazem tego było m.in. przywiązanie do Kościoła, manifestacyjne spełnianie praktyk religijnych, posługiwanie się symbolami religijnymi, wzrost powołań religijnych. Co więcej, religijność ta w pewnych okresach nawet wzrastała, zwłaszcza po zakończeniu Wielkiej Nowenny Narodu Polskiego (w środowisku wiejskim) i w latach osiemdziesiątych (w środowisku miejskim). Nie była to jednak w pełni autentyczna religijność, lecz zabarwiona kulturowo lub politycznie. Bardziej akcentowano w niej religię jako dobro wspólne, aniżeli jako wartość osobową i przeżywaną. W drugiej płaszczyźnie natomiast, religijność społeczeństwa polskiego podlegała zmianom podobnym do tych, jakie występowały w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, o czym świadczy podstawowa tendencja przemian, mianowicie religijność selektywna, ujawniająca się szczególnie w świadomości katolików. Często kwestionowali oni lub negowali podstawowe prawdy wiary i zasady moralne.

Można zasadnie przyjąć, że ten stan religijności społeczeństwa polskiego na obydwu płaszczyznach utrzymuje się współcześnie, mimo przejścia od systemu totalitarnego do systemu demokratycznego. Można też zasadnie przewidywać, że w miarę utrwalania się pluralizmu i demokracji, religijność społeczeństwa polskiego w obydwu płaszczyznach będzie podlegać dalszym zmianom: w pierwszej nastąpi osłabienie religijności, w drugiej zaś selektywność będzie się jeszcze bardziej upowszechniać. Wiele przy tym będzie zależeć od adekwatnej do zmian działalności duszpasterskiej Kościoła.

Chcąc bliżej opisać i zanalizować przemiany religijności społeczeństwa polskiego w tworzącej się demokracji, trzeba najpierw zwrócić uwagę na

kontekst przemian, następnie na współczesny stan tej religijności, wreszcie na perspektywę jej przemian.

KONTEKST PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI

Socjologowie polscy zwykle nie ujmowali dogłębnie kontekstu przemian. Najczęściej bowiem koncentrowali się na dwóch procesach: industrializacji i urbanizacji. Ich zdaniem obydwa wpływały na przeobrażenia w kulturze materialnej i duchowej społeczeństwa, w tym także religijności[1]. Tymczasem procesy te jedynie intensyfikują wpływ czynników bardziej podstawowych, do których zalicza się sekularyzację spontaniczną i związany z nią pluralizm społeczno-kulturowy.

Sekularyzacja polega na emancypacji różnych dziedzin życia społeczeństwa spod panowania Kościoła oraz różnych światopoglądów spod panowania światopoglądu religijnego. Natomiast pluralizm społeczno-kulturowy, jako następstwo sekularyzacji, znajduje wyraz w wielości instytucji i światopoglądów konkurujących między sobą w dziedzinie społecznej i kulturowej[2]. Obydwa te czynniki i procesy funkcjonowały w społeczeństwie polskim w epoce totalitaryzmu, mają też miejsce w rodzącej się demokracji. Sekularyzacja spontaniczna była jednak często mieszana z tzw. laicyzacją sterowaną, czyli z zamierzoną ateizacją społeczeństwa; pluralizm zaś społeczno-kulturowy był prawie nie dostrzegany ze względu na fakt, że nie był to pluralizm jawny, lecz ukryty[3]. Co więcej, Kościół w swej działalności duszpasterskiej koncentrował się zasadniczo na przeciwdziałaniu laicyzacji sterowanej i trzeba przyznać, że miał duże osiągnięcia w niwelowaniu jej skutków. Kościół jednak nie doceniał w swej działalności pastoralnej sekularyzacji spontanicznej i rodzącego się pluralizmu. Znalazło to szczególne odbicie w religijności na płaszczyźnie życia codziennego Polaków.

Stosując teorię przemian P. L. Bergera[4] można przyjąć, że w Polsce, podobnie jak w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, pod wpływem seku-

---

[1] Por. np. F. Adamski, *Katolicyzm polski i jego uwarunkowania*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 3 (1983) nr 6, s. 132-143; K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim. O niektórych uwarunkowaniach i postawach*, Warszawa 1986; J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*, Poznań-Warszawa 1984; Z. Tyburski, *Proces industrializacji a religijność na przykładzie Puław*, „Studia Puławskie" 1987, t. I, seria A (Zagadnienia społeczno-historyczne), s. 195-208.

[2] P. L. Berger, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 374-385.

[3] Pluralizm jawny występuje w świadomości ludzi i znajduje wsparcie w instytucjach społecznych, natomiast pluralizm ukryty funkcjonuje w świadomości ludzi, ale nie znajduje tego wsparcia. W systemie totalitarnym w Polsce w zasadzie występował pluralizm ukryty, który z czasem przekształcał się w jawny w miarę kształtowania się opozycji politycznej.

[4] P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980, passim.

laryzacji spontanicznej i pluralizmu społeczno-kulturowego dokonuje się proces przejścia od „świata losu" do „świata wyboru"[5]. Proces ten sięga Oświecenia, a nawet Średniowiecza[6], i przenika mentalność ludzi i instytucje społeczne. Można go określić jako proces subiektywizacji i niewierności w stosunku do świata tradycyjnego.

Świat losu i świat wyboru rzutuje na dwa typy społeczeństw, mianowicie na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru. Pierwszy z nich charakteryzuje się sytuacją, w której występuje brak alternatyw, opcji i wyborów. Jednostka ludzka w tym typie społeczeństwa znajduje się poniekąd w pewnym determinizmie. Berger pisze: „Urodzić się w danej wsi – znaczy żyć «pod panowaniem» określonych instytucji, które decydują o życiu człowieka od narodzin aż do grobu"[7]. Z kolei drugi z nich stwarza sytuację, w której występuje wielość alternatyw, opcji i wyborów, a nawet „sytuację, w której wybieranie staje się imperatywem"[8]. Społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru można inaczej określić jako społeczeństwo tradycyjne i nowoczesne.

Można by zapytać, czy ruch od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru jest nieodwracalny. Z pewnością w ludzkiej kulturze był w jakimś stopniu nieuchronny, ponieważ został wyznaczony przez osiągnięcia techniki i przeobrażenia w mentalności ludzi. Jednakże Berger dostrzega pewien wyjątek, którym jest nowoczesne państwo totalitarne[9]. Podstawowym jego celem jest przywrócenie dawnego porządku o silnej legitymizacji i kolektywnej solidarności. Paradoks tkwi w tym, że próbując realizować ten cel, państwo totalitarne stosuje najbardziej nowoczesne środki masowej komunikacji i kontroli, które prowadzą do alienacji. Totalitaryzm jest względnie nowym zjawiskiem, ale jego empiryczne osiągnięcia doprowadziły do tragedii o szczególnym znaczeniu. W porównaniu z dążeniami społeczeństw wysoko rozwiniętych system ten skazał ludzi na los, choć uświadamiali sobie możliwości wyboru oferowane przez nowoczesność.

W społeczeństwie polskim w okresie powojennym panował jeszcze silny wpływ tradycji, a jednocześnie totalitaryzm państwowy, co podwójnie skazywało ludzi na los, a w konsekwencji na brak wyboru. Niestety, korzystało z tego nie tylko państwo, ale także Kościół, który często kładł nacisk na jedność, posłuszeństwo oraz uniformizm w myśleniu i działaniu. Znalazło

---

[5] Tenże, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, cz. 1. Kraków 1990, s. 18.

[6] M. Krüggeler, P. Voll, *Säkularisierung oder Individualisierung?*, „Pastoral-Theologische Informationen. Grund- und Grenzfragen der Praktischen Theologie" 12(1992) z. 1, s. 147.

[7] Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, s. 19.

[8] Tamże, s. 28.

[9] Tamże, s. 26-27.

to wyraz w lęku przed kontestacją i w związanym z tym braku dostatecznej odnowy życia religijnego postulowanej przez Sobór Watykański II. Scharakteryzowany kontekst rzutuje w sposób zasadniczy na religijność społeczeństwa polskiego – jej stan i perspektywy.

RELIGIJNOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO MIĘDZY LOSEM A WYBOREM

Społeczeństwo polskie, jak zaznaczono, znajduje się na przejściu od losu do wyboru, czyli na przejściu od społeczeństwa tradycyjnego i totalitarnego do społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Wprawdzie system totalitarny już w Polsce nie istnieje, ale utrzymuje się mentalność ludzi, która w nim została ukształtowana. Znajduje to szczególne odbicie w stanie religijności Polaków. Okazuje się, że podobnie jak w okresie powojennym, w dalszym ciągu funkcjonuje ona w dwóch płaszczyznach: ogólnonarodowej i codziennej.

Tab. 1 Autodeklaracja wiary (w %)[10]

Wyszczególnienie:	1960 r. OBOP		1977 r. IF i S PAN	1984 r. CBOS	1991 r. ZSR Pallottinum
	miasto	wieś			
głęboko wierzący	19,4	26,1	17,9	20,5	10,0
wierzący	56,2	57,7	68,4	62,0	79,9
obojętny religijnie	21,3	14,6	5,8	9,0	8,4
niewierzący	3,1	1,1	6,5	7,0	1,3
brak odpowiedzi	–	0,5	1,4	1,5	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Informacje zawarte w tabeli pierwszej zostały zgromadzone przez ośrodki świeckie, z wyjątkiem danych z roku 1991. Trzeba dodać, że w badaniach nad religijnością polską ograniczały się one w zasadzie do dwóch wskaźników: stosunku respondentów do wiary i praktyk religijnych, a ponadto, że co najmniej jedna trzecia tych danych nie była publikowana. Niemniej podane wskaźniki w pewnej mierze ukazują stan deklarowanej religijności w wymienionych tutaj latach.

---

[10] Źródła: 1960 r. – A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, „Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały" 1968, t. VIII, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 73, 76. 1977 r. – Dane udostępnione mi przez K. Darczewską. 1984 r. – A. Kopeć, *Społeczeństwo wobec religii i Kościoła w świetle badań ankietowych*, „Biuletyn Centrum Badania Opinii Społecznej" 2(1986) nr 1-2, s. 125. 1991 r. – Dane z Zakładu Socjologii Religii Pallottinum.

Jak się okazuje, wskaźnik głęboko wierzących kształtował się na poziomie około 20%. W badaniach z 1991 roku jest on o połowę niższy. Podane wskaźniki niewiele jednak wnoszą do ustalenia poziomu religijności, bo jak wynika z badań bardziej szczegółowych, dla wielu ludzi „głęboko wierzący" znaczy po prostu głęboko wierzący tradycyjnie. Znacznie większe możliwości ustalenia stanu życia religijnego dostarcza łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących. W 1960 roku wynosił on dla miasta 75,6%, a dla wsi 83,8%. Różnica jest znaczna (8,2%). Szkoda, że A. Pawełczyńska nie podała całościowego wskaźnika dla badanej populacji miejskiej i wiejskiej. Ukazała jednak znaczącą różnicę między miastem a wsią, na korzyść tej ostatniej. Różnica ta utrzymywała się do lat osiemdziesiątych. W następnych latach wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wzrastał. I tak: w roku 1977 wyniósł 86,3%, w 1984 – 82,5% i w 1991 – 89,9%. Wymienione wskaźniki świadczą o pewnym wzroście globalnego stosunku Polaków do wiary. Charakterystyczne jest, że wzrost ten dokonał się dzięki ożywieniu religijności wśród ludności miejskiej, inteligencji i młodzieży. Ogólnie mówiąc, procent wierzących w Polsce, przynajmniej według subiektywnych deklaracji respondentów, jest dość wysoki – sięga bowiem 90,0. Należy zauważyć, że w okresie przejściowym od losu do wyboru wskaźnik wierzących nie tylko nie obniżył się, ale jeszcze wzrósł.

Osobną kategorię respondentów stanowią religijnie obojętni, których wskaźniki wyraźnie maleją. Podczas gdy w 1960 r. przekroczyły one 15%, to w następnych latach spadły o połowę, a w 1977 r. nawet więcej. Ludzie obojętni religijnie są często słabej wiary, jednak przywiązani do tradycji religijnej. Z pewnością na ich postawy religijne ma wpływ rodzina, środowisko parafialne i duszpasterstwo. Kategoria ta jest zwykle związana z neoindywidualizmem jako stylem życia, materializmem praktycznym i konsumpcjonizmem. W społeczeństwach zachodnich indyferentyzm religijny, obok selektywności, stanowi podstawową tendencję przemian[11]. W Polsce, gdzie większość ludzi żyje poniżej minimum socjalnego, kategoria obojętnych religijnie ma jeszcze mały zasięg.

Najbardziej niejasną kategorię respondentów stanowią niewierzący. Postawę ich cechuje orientacja na wartości świata profanum, traktowane jako ostateczne oraz dostarczające poczucia sensu i identyczności. Z pewnością można ją traktować jak swego rodzaju akceptację substratu religii, ponieważ zawiera się w niej tendencja do absolutyzowania wartości humanistycznych przez przypisywanie im szerszych funkcji, np. znalezienie całościowej perspektywy życiowej. Jak informuje tabela pierwsza, wskaźnik niewierzących, niski w 1960 r., później wzrastał, by znowu obniżyć się w 1991 r.

[11] F. -X. Kaufmann, *Religiöse Indifferenz als Herausforderung*, „Religionsunterricht an Höheren Schulen" (RHS) 31 (1988) z. 2, s. 67-75.

Wiąże się to z różnym ujęciem ateizmu – politycznego i humanistycznego. Pierwszy kształtował się ze względu na zajmowaną pozycję społeczną w totalitarnym systemie socjalistycznym, a więc w małym stopniu był podyktowany osobistym wyborem; drugi zaś może występować zawsze, niezależnie od systemu politycznego: jest wynikiem osobistych przemyśleń i wyborów. Ten typ ateizmu jest słabo ugruntowany w kulturze polskiej.

Podobnie jak wskaźniki autodeklaracji wiary, tak i wskaźniki autodeklaracji praktyk religijnych utrzymują się w społeczeństwie polskim na wysokim poziomie, a nawet wzrastają (tabela 2).

Tab. 2. Autodeklaracja praktyk religijnych (w %)[12]

Wyszczególnienie:	1960 r. OBOP		1977 r. IF i S PAN	1984 r. CBOS	1991 r. ZSR Pallottinum
	miasto	wieś			
regularnie	35,6	46,7	48,3	42,0	52,4
nieregularnie	34,0	33,3	21,4	37,0	31,3
rzadko	17,9	12,8	15,2	15,0	11,4
wcale	12,3	6,3·	14,1	5,0	3,9
brak odpowiedzi	0,2	0,9	1,0	1,0	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Według autodeklaracji respondentów wskaźniki praktykujących regularnie w całym okresie powojennym przekraczały 40%, a w 1991 r. nawet 50%. Początkowo były one wyższe w środowisku wiejskim niż w środowisku miejskim, niewątpliwie pod wpływem Wielkiej Nowenny Narodu Polskiego. W latach osiemdziesiątych zaznaczył się wzrost praktykujących regularnie także w środowisku miejskim. Mniejsze zmiany wystąpiły w kategorii ludzi praktykujących nieregularnie. Wskaźniki ich, z wyjątkiem 1977 r., kształtują się na poziomie przekraczającym 30%.

Bardziej od osobno wziętych wskaźników praktykujących regularnie i nieregularnie o stanie deklarowanego uczestnictwa informuje wskaźnik rozpatrywany łącznie. Wynosił on w 1960 r. 69,6% (miasto) i 80% (wieś), w 1977 r. 69,7%, w 1984 r. 79% i w 1991 r. 83,7%. Wskazuje to najpierw na spadek regularnie i nieregularnie praktykujących, a następnie na wzrost, także w rodzącej się demokracji. Różnica pomiędzy rokiem 1977 a 1991 wynosi 14%. W socjologii religii przyjęło się określenie osób praktykujących przynajmniej jeden raz w miesiącu jako katolicy niedzielni. Jak

12 Źródła: jak przy tabeli pierwszej.

widać z podanych wskaźników procentowych zasięg ich jest bardzo wysoki, nie spotykany w innych krajach.

Następną kategorię stanowią osoby praktykujące rzadko. Wskaźnik ich w okresie powojennym sięga około 15%, a ostanio nawet spadł. Kategorię tę można określić jako katolicy świąteczni, uczęszczający do kościoła tylko okolicznościowo.

Wreszcie trzeba zwrócić uwagę na kategorię ludzi wcale nie praktykujących. Wskaźniki ich, poza 1977 r., są raczej niskie, a w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nawet spadały.

Biorąc pod uwagę ludzi, którzy deklarują się jako w jakikolwiek sposób praktykujący, trzeba stwierdzić, że wskaźniki udziału w praktykach kształtują się na wyjątkowo wysokim poziomie. Wyniosły one: w roku 1960 – 87,5% (miasto) i 92,8% (wieś); 1977 – 84,9%; 1984 – 94%; 1991 – 95,1%. Charakterystyczne jest przy tym, że wskaźniki deklarowanego uczestnictwa w praktykach religijnych są wyższe od analogicznego wskaźnika wierzących. W samym tylko 1991 roku różnica na korzyść praktyk religijnych wynosi 6,2%.

Gdy chodzi o płaszczyznę ogólnonarodową, obserwuje się, że religijność w wymiarze globalnym kształtowała się na wysokim poziomie w systemie totalitarnym i na jeszcze wyższym w systemie rodzącej się demokracji. Potwierdza to wysuniętą we wstępie hipotezę mówiącą o wysokim poziomie religijności w tej płaszczyźnie, czyli religijności odświętnej, manifestacyjnej i nie wiążącej ludzi życiowo.

Gdy chodzi z kolei o płaszczyznę życia codziennego, przeważnie brak jest wskaźników religijności w badaniach ogólnopolskich. Dlatego też w analizach niektórzy socjologowie religii ograniczają się do wybranych wskaźników z badań cząstkowych (kategorii i grup społecznych oraz wspólnot lokalnych)[13].

Pewien wyjątek stanowią badania ogólnopolskie zrealizowane przez Zakład Socjologii Religii Pallottinum w 1991 r. Autorzy kwestionariusza wywiadu uwzględnili pewne itemy dotyczące wierzeń i moralności. W badaniach tych uzyskano wskaźniki dotyczące obydwu wymiarów. W parametrze wierzeń są one następujące: w istnienie Boga wierzy 84,4%, w nagrodę lub karę po śmierci – 63,4%, w istnienie piekła – 36,7%. Natomiast w parametrze moralności kształtują się one na poziomie: bezwarunkowo nie dopuszcza zdrady małżeńskiej 72,9%, rozwodów – 43,7%, aborcji – 36,7%.

Jak zaznaczono powyżej, selektywność jest mniejsza w odniesieniu do wierzeń aniżeli do moralności. W wierzeniach występują pewne paradoksy. Jeśli wierzących jest prawie 90%, to podstawowe prawdy wiary akceptuje

---

[13] Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 73-138. Autor, mimo obiecującego tytułu tej książki, podaje dane nie uporządkowane, często fragmentaryczne i nie nadające się do syntezy.

znacznie mniej osób. Natomiast większa selektywność pojawia się w akceptowaniu norm moralnych, co świadczy o występowaniu elementów relatywizmu, subiektywizmu i sytuacjonizmu. Ogólnie stwierdza się, że selektywność rozpoczyna się od kwestionowania lub negowania norm moralnych, następnie ujawnia się dopiero w kwestionowaniu lub negowaniu dogmatów wiary, a w końcowym etapie przechodzi do rozluźniania więzi z instytucjami religijnymi. W społeczeństwie polskim zaobserwowany schemat nie całkiem potwierdza się, ponieważ selektywność występująca w indywidualnej świadomości niekoniecznie wiąże się z rozluźnieniem więzi z instytucjami religijnymi.

W okresie powojennym w Polsce, jak wynika z różnych badań, proces selektywności ciągle się pogłębiał i poszerzał[14] – od około 20% do 60%. Proces ten związany jest z bardziej ogólną tendencją, mianowicie z przejściem od wierzeń do wiary. Dawniej było odwrotnie. Można tu przytoczyć zasadę rządzącą wierzeniem: „nie jest ważne, w co wierzą członkowie grupy, tylko, czy mocno wierzą, czy wszyscy wierzą i jak głęboko ta wiara przenika ich życie"[15].

Już z tych danych można wnosić o upowszechniającej się selektywności w płaszczyźnie życia codziennego. Selektywność świadczy o silnym rozdźwięku między religijnością w płaszczyźnie ogólnonarodowej i religijnością codzienną. I w tej drugiej płaszczyźnie potwierdza się zasygnalizowana we wstępie hipoteza.

PERSPEKTYWY PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Powstaje pytanie: czy religijność polska w miarę utrwalania się demokracji i pluralizmu zachowa pewną swoistość, czy też będzie podlegać ogólnemu procesowi dechrystianizacji, jaki przeniknął kraje wysoko rozwinięte Europy? Odpowiedzi na to pytanie poszukuje się nie tylko w Polsce, ale i na Zachodzie. Między innymi J. Delumeau w swoim interesującym studium, które swego czasu stało się bestsellerem, wypowiedział się w następujący sposób: w Europie istnieje kraj nie dotknięty wyraźnie przez dechrystianizację, a jest nim Polska. Kościoły są pełne, nawet nie mieszczą ludzi. Powołania religijne wypielęgnowane w Polsce zadziwiają świat. Kardynał cieszy się dużym autorytetem. Niektórzy Polacy myślą o rechrystianizacji Europy, która popadła w apostazję. Ale ten sam autor pyta: czy w Polsce nie powtórzy się schemat zachodniej dechrystianizacji, o ile zaistnieją ku temu

---

[14] Tamże, s. 81-117.

[15] S. Ossowski, *Ludzki polimorfizm a ideologia społeczna*, w: tenże, *Dzieła*, t. III, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 141. (Autor przedstawił w przytoczonym cytacie stanowisko E. Durkheima).

odpowiednie warunki?[16] Podobne pytanie stawia obecnie P. M. Zulehner z Uniwersytetu w Wiedniu, dając jednemu z Polaków temat pracy doktorskiej dotyczący przemian religijności w Polsce.

Biorąc pod uwagę najpierw religijność w płaszczyźnie ogólnonarodowej, można przewidywać, że mimo chwilowego wzrostu, nie utrzyma się na tym samym poziomie, lecz będzie spadać. Składają się na to różne motywy, zwłaszcza patriotyczne, kulturowe i polityczne. Wraz z ich słabnięciem lub zanikaniem manifestowanie religijności poprzez masowy udział w praktykach religijnych okaże się zbyteczne. Nie będzie to jednak oparte na schemacie zachodniej dechrystianizacji. Tradycja i „wiara ojców" silnie przenikają religijność polską. Dzięki nim nie będzie takiego spustoszenia w polskim Kościele lokalnym, jakie miało miejsce w Kościołach lokalnych na Zachodzie. Na przykład w byłej RFN, jak wykazała R. Köcher, udział w życiu religijnym utrzymał się na względnie wysokim poziomie do połowy lat sześćdziesiątych. Załamał się nagle w 1968 r. Exodus z Kościoła trwał do 1973 r. W okresie tym około 40% katolików przestało spełniać praktyki religijne. Po roku 1973 poziom uczestnictwa w życiu religijnym ustabilizował się, ale w Kościele pozostali ludzie w starszym wieku. Rozpoczął się natomiast inny exodus z Kościoła, mianowicie młodzieży – i trwa on do dzisiaj. Młoda generacja Niemców traci zaufanie do Kościoła, a także traci wiarę. Mówią oni: „czuję się chrześcijaninem, ale Kościół niewiele dla mnie znaczy"[17]. Można powiedzieć, że Kościoły lokalne na Zachodzie stały się „wyspiarskie". W Polsce, mimo przewidywanego obniżania się religijności w płaszczyźnie ogólnonarodowej, z pewnością utrzyma się pewien rodzaj „masowości".

Powstaje pytanie: co polscy katolicy, którzy zaprzestaną uczestnictwa w religijności manifestacyjnej, wybiorą jako orientację życiową w pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie? Z pewnością nie będzie to ateizm, który jest już zjawiskiem społecznym w świecie, w Polsce jednak jest zjawiskiem marginalnym ze względu na fakt, że religia jako wartość podstawowa należy do depozytu kultury narodowej. Może to być jednak obojętność religijna związana z materializmem praktycznym i konsumpcjonizmem. W społeczeństwie polskim istnieją silnie zakorzenione tendencje do kształtowania stylu życia opartego na dobrobycie. Nie mogły się one jednak dotąd wyartykułować ze względu na nie sprzyjające warunki materialne. Można przypuszczać, że na upowszechnianie się obojętności religijnej będzie miała pewien wpływ formująca się obecnie klasa średnia.

W płaszczyźnie życia codziennego niepokojące jest słabe dążenie katolików do pogłębiania religijności oraz wspomniana już selektywność. Niewie-

[16] J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il-mourir?*, Paris 1977, s. 151-162.

[17] R. Köcher, *Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute*, „Diakonia" 19 (1988) z. 1, s. 35-39.

le jest katolików, którzy pogłębiają swoją religijność. Jak wykazały badania ogólnopolskie z 1991 r., jedynie 10% respondentów uważa się za głęboko wierzących, za bardziej wierzących obecnie w porównaniu z przeszłością – 9,3%, swoją zaś religijność jako większą w stosunku do ojca ocenia 9,9% i do matki – 6,6%. Trudno powiedzieć, na ile autodeklaracje badanych odzwierciedlają faktyczny stan religijności polskiej. Pogłębianie religijności wśród katolików polskich dokonuje się zarówno przez instytucję parafii, np. świadomy udział w praktykach religijnych, łączenie mszy z komunią św., powiązanie religijności z moralnością w życiu codziennym, jak i przez organizacje i wspólnoty religijne, które zapewniają permanentną socjalizację religijną. Odsetek tych katolików nie jest jednak znaczący: sięga 15%.

Na tle tendencji do pogłębiania religijności pewne zagrożenie stanowi selektywność, która z pewnością będzie wzrastać i przyczyniać się do rozluźniania więzi z instytucjami religijnymi. Istotną rolę odgrywa tu np. spadek autorytetów religijnych, zmniejszające się zaufanie do Kościoła, niezrozumienie i krytyka różnych inicjatyw duszpasterskich. Według badań OBOP z 1991 r., 37% respondentów opowiada się za ograniczeniem roli Kościoła w życiu publicznym, a za rozdziałem Kościoła od państwa – 77%. Respondenci twierdzą ponadto, że Kościół nie ma prawa żądać od ludzi podporządkowania się w sprawach stosowania środków antykoncepcyjnych (81%), aborcji (71%), rozwodów (63%) i współżycia pozamałżeńskiego (61%). W porównaniu z rokiem 1980 podane tu wskaźniki są o wiele bardziej korzystne dla Kościoła[18]. Katolicy selektywni, krytyczni w stosunku do Kościoła i jego doktryny, wymagają wtórnej ewangelizacji. Pozostawienie ich na marginesie oddziaływań może grozić pojawieniem się wśród nich tendencji do kształtowania religii bez Kościoła, czy nawet bez Boga.

Przyszłość religijności społeczeństwa polskiego będzie zależała nie tylko od upowszechniania się procesu sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu, ale przede wszystkim od działalności pastoralnej Kościoła. Chodzi o to, aby Kościół nie koncentrował się, jak dotychczas, na duszpasterstwie masowym, lecz także, a może przede wszystkim, na duszpasterstwie elitarnym, uwzględniającym potrzeby i problemy ludzi, rodzin, kategorii i grup społecznych oraz warstw (klas) społecznych.

ZAKOŃCZENIE

Jak wykazano, religijność społeczeństwa polskiego, mimo dokonującego się przełomu w państwie, utrzymuje się na stałym poziomie, a w płaszczyźnie ogólnonarodowej nawet wzrosła. Natomiast w perspektywie, w miarę utrwalania się pluralizmu i demokracji, będzie się ona zmieniać, choć – jak

[18] *Polacy o Kościele*, „Gazeta Wyborcza" 1991, nr 126 (z dn. 1-2 VI).

można sądzić – nie w oparciu o schemat zachodniej dechrystianizacji. Najważniejsza w jej kształtowaniu jest rola Kościoła, bardziej adekwatna do „znaków czasu". Kościół w Polsce, jako Kościół ludowy, w dużej mierze utracił funkcje pozareligijne (monopolizacyjną, integracyjną i mediacyjną), może więc bardziej niż w przeszłości skoncentrować się na funkcjach religijnych (przepowiadanie, liturgia i diakonia). Nie oznacza to, że nie ma być obecny w społeczeństwie, choćby przez pełnienie funkcji profetyczno-krytycznej.